REALIDADES ANTROPOLÓGICAS

ESPITUALIDADES FEMENINAS: EL CASO DE LOS CÍRCULOS DE MUJERES

FEMALE SPIRITUALITIES: THE CASE OF WOMEN'S CIRCLES

María del Rosario Ramírez Morales*

Resumen: Este artículo tiene el objetivo de mostrar los vínculos y diferencias que se tejen entre las espiritualidades alternativas y el feminismo mediante el análisis de los círculos de mujeres en cuanto modelo arquetípico de organización femenina. Los círculos de mujeres se toman como base etnográfica y empírica al considerarlos espacios donde se recrean los sentidos religiosos y espirituales desde bases no eclesiales, colectividades altamente influenciadas por la perspectiva feminista al posibilitar la recreación de las mujeres desde sí mismas, de sus modos de creer y practicar, y definirse y redefinirse desde narrativas propias, corporales y experienciales.

Palabras claves: espiritualidad, feminismo, feminismo místico, círculos de mujeres, cuerpo sagrado.

FEMALE SPIRITUALITIES: THE CASE OF WOMEN'S CIRCLES

Abstract: The essay's goal is to show links and differences that interweave through alternative spiritualities and feminism, via an analysis of women's circles as the archetypical model of women's organization. Women's circles are taken as the ethnographic and empirical base through which to consider them as spaces where non-church-based religious and spiritual feelings are re-created —and as collectives highly influenced by feminist perspectives that enable female re-creation among women, their belief- and practice-modes as well as their ways of defining and redefining themselves as a product of proprietary, corporeal and experiential narratives.

Keywords: spirituality, feminism, mystic feminism, women's circles, the sacred body.

* CIESAS-Occidente.

ISSN: 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 3 • marzo-agosto 2019, pp. 144-162
Recepción: 2 de mayo de 2018 • Aceptación: 14 de diciembre de 2018
http://www.ENCARTESantropologicos.mx

Introducción

Desde la antropología, el análisis de las mujeres y su abordaje desde el feminismo sigue siendo un reto o, de acuerdo con Castañeda (2006: 42), una innovación dentro de la disciplina y una reorientación con múltiples implicaciones teóricas y metodológicas. Analizar a las mujeres por sí mismas remite, en primera instancia, a la noción de la otredad tan característica de la antropología, ya que implica dejar de mirarlas como el otro negado no sólo desde la cultura, sino dentro de la misma disciplina, para considerarlas sujetos cognoscentes, cognoscibles, y reconocerlas en su papel de creadoras culturales desde su experiencia como sujetos sociales.

La antropología feminista en gran medida ha impulsado abordajes metodológicos cercanos y muchas veces íntimos. Escribir desde la habitación propia (Woolf, 2008) o desde un conocimiento situado (Haraway, 1991) se convirtió en una premisa que ha marcado muchos estudios de mujeres hechos por mujeres. Esto ha traído cuestionamientos diversos que van desde el carácter científico de las investigaciones hasta un supuesto privilegio epistémico que olvida que el análisis antropológico es siempre reflexivo y se basa en la construcción del conocimiento en relación. Así, la antropología, particularmente la antropología feminista, ha buscado darles voz a las mujeres y darles existencia no sólo desde el dato, sino desde sus aportaciones y su lugar en la cultura.

Por otro lado, desde los análisis del fenómeno religioso en el caso mexicano, el papel de las mujeres se ha incorporado de manera reciente como foco de los estudios y no sólo como uno más de los sujetos participantes de las iglesias y espiritualidades alternativas. Hay diversas tesis de grado e investigaciones en curso que han dado cuenta del peso femenino en la religión y en la espiritualidad. Esto no significa que las mujeres hayan sido desconocidas con anterioridad, sino que existe una emergencia de nuevos estudios que traen consigo abordajes innovadores y que están evidenciando las formas en las cuales las mujeres participan, creen, (re)significan lo sagrado y gestionan su espiritualidad.

Este artículo pretende colocar en el centro de análisis las colectividades de mujeres que se han construido en los márgenes de las religiones institucionales para crear nuevas narrativas sobre lo sagrado, lo trascendente, sobre su propio ejercicio espiritual y sus roles sociales. Los círculos de mujeres, además de ser un modelo arquetípico de la espiritualidad femenina de matrices no eclesiales, tienen entre sus características el cuestiona-

miento de las normas y dogmas religiosos reflejados en adaptaciones feminizadas de lo sagrado y los vínculos entre tradiciones y conocimientos diversos; razón por la cual se establecen muchas veces como grupos relacionados con la matriz *new age* y son negadas por las instituciones religiosas por su carácter abierto, diverso y plural en su religiosidad y en sus anclajes simbólicos. Sin embargo, estos grupos, según veremos, son negados o relegados también por el feminismo secular, en que las expresiones religiosas aparecen como la reproducción y adaptación de narrativas opresoras o se ven como defensoras de luchas místicas y esotéricas que no responden a los intereses del feminismo en cuanto movimiento político.

Así, este artículo tiene como objetivo central mostrar los vínculos y diferencias entre las espiritualidades surgidas en el ámbito no institucional y el feminismo, considerando los círculos de mujeres como base empírica principal. Para estos fines, se toma como ejemplo a un colectivo ubicado en la ciudad de Guadalajara, México, y los cambios y ajustes en sus acciones públicas, políticas y espirituales desde su origen hasta hoy en día. En cuanto colectividades, en los círculos se muestran las tensiones y diálogos entre lo espiritual y un tipo de apropiación personal difundida y a la vez criticada por el feminismo al apelar a una naturaleza o esencia femenina que se fortalece mediante la emoción y de la noción de cuerpo sagrado que se construye principal, aunque no únicamente, a partir de las funciones biológicas y orgánicas del cuerpo y sus significaciones espirituales.

El texto comienza con una discusión acerca de los discursos desarrollados en torno al feminismo y la espiritualidad. En este apartado se muestran las críticas que los feminismos han hecho hacia las visiones patriarcales de las religiones y de qué manera las propias mujeres gestionan tanto su identificación con la perspectiva feminista como su identificación, separación o recreación de sus afinidades religiosas y espirituales.

En un segundo momento se trata el tema de la espiritualidad femenina desde marcos alternativos. Aquí se discuten las características que permiten que los círculos de mujeres se establezcan como modelos de organización y funcionamiento colectivo que tienen un impacto tanto en la autoadscripción espiritual, religiosa y política de las mujeres como en su autopercepción en cuanto sujetos genéricos.

El tercer apartado muestra el caso de un colectivo de mujeres en la ciudad de Guadalajara, México, algunos elementos de su trayectoria como un círculo espiritual femenino, sus procesos de identificación dentro del

feminismo, las estrategias de gestión y autogestión tanto de sus propios espacios de acción, recursos y temáticas de trabajo, así como las relaciones y distancias con otros grupos vinculados al feminismo de base política.

Este texto concluye con algunas reflexiones acerca de cómo ubicar a los círculos de mujeres y a los colectivos femeninos en el panorama espiritual y religioso sin olvidar los vínculos y particularidades que se retoman de la perspectiva feminista. Lejos de plantear argumentos conclusivos y definitivos, las palabras finales constituyen parte de un proyecto actual desde donde se dibuja un tipo de feminismo espiritual que opera en los márgenes del feminismo y de la espiritualidad poniendo en diálogo perspectivas, creencias y formas de acción que se entretejen desde la complementariedad y la tensión.

Feminismo y espiritualidad

La perspectiva feminista ha sido uno de los pensamientos y posicionamientos políticos que ha cuestionado el orden social y de género en su conjunto. La religión no escapa a esta visión y suspicacia. El feminismo ha impulsado no sólo ver con sospecha los dogmas y planteamientos religiosos, sino que ha colocado desde sus inicios la crítica hacia el orden patriarcal de las prácticas y creencias religiosas y el lugar que ocupan las mujeres en las grandes religiones y en su organización interna. Sin embargo, es necesario reconocer que las mujeres encuentran en la práctica espiritual un espacio de consuelo, refugio y también de autorrealización. Históricamente, el espacio de las mujeres se encontraba en la vida monástica, donde hallaban vías propias de contacto con Dios. En las sociedades contemporáneas, esta forma de contacto con lo divino es tan diversa como la oferta religiosa. Las religiones tienen en su interior organizaciones femeninas que sirven de sustento y que son parte de las formas sociales que constituyen las propias iglesias; pero éste no es el único modelo.

El pensamiento feminista, al cuestionar la lógica patriarcal y el sexismo de las religiones, habilitó por lo menos tres movimientos: el primero fue el rechazo hacia las grandes religiones y el abandono de las prácticas y creencias religiosas bajo el argumento de que en ellas se encuentra una de las bases ideológicas de opresión basadas en el sexismo y el racismo. El segundo fue repensar las religiones desde adentro, cuestión que impulsó, entre otras cosas, el surgimiento de una teología feminista que reinterpretaba los textos sagrados colocando a las mujeres en un sitio tanto protagónico

como de igualdad. Y el tercero fue un giro hacia las espiritualidades alternativas y fuera de las iglesias impulsado por el surgimiento de matrices *new age*[1] (De la Torre, 2013: 33), que coincidió con el movimiento feminista de los setenta y ochenta y que trajo consigo un cambio social, cultural, político y, en este caso, espiritual y religioso.

Todos estos movimientos tienen como común denominador la crítica hacia el pensamiento patriarcal, el cuestionamiento a las estructuras eclesiales basadas en la diferencia sexual, y la búsqueda de espacios más justos y equitativos donde las mujeres, feministas o no, tuvieran un lugar para ejercer su espiritualidad y religiosidad sin las distinciones de sexo y de género. A modo de ejemplo, el primer movimiento implicó la separación de las mujeres de las instituciones religiosas para sumarse a un tipo de feminismo secular y rechazar desde ahí a la religión como institución total para ceñirse al activismo meramente político.

> La crítica feminista al falogocentrismo religioso coincide en que la institucionalización de las religiones patriarcales, voceras de un Dios trascendente, Señor y Juez de todo lo real, es consistente con la lógica masculina del poder, la apropiación de la violencia, respecto de la cual, el ordenamiento dualista y jerárquico del bien y el mal son presupuesto indispensable. La espiritualidad emergida de tal concepción reniega de la vida, sospecha de los cuerpos y reprime la sensibilidad (Binetti, 2016: 40).

El segundo no implicó un rechazo, un alejamiento de las instituciones o una negación de la pertenencia o identificación, pero sí cuestionó las creencias desde su interior:

> Cuando las cristianas feministas empezaron a ofrecer nuevas críticas a las creencias cristianas a partir de la espiritualidad de la creación y de renovadas interpretaciones de la Biblia, muchas mujeres fueron capaces de reconciliar la política feminista y su compromiso con la práctica cristiana (Hooks, 2017: 138).

[1] "El *new age* no es solamente un conjunto de contenidos fragmentarios, sino ante todo una matriz de sentido que permite amalgamar los fragmentos de los discursos bajo ciertos principios de significación" (De la Torre, 2013: 33).

En el caso del tercer movimiento hacia las espiritualidades alternativas existen diversas interpretaciones. Una de las más frecuentes surge de la crítica a las religiones patriarcales desde la incorporación de la feminidad como elemento sagrado. Este giro implicó, por un lado, la noción que De Norwich (2002: 134) sugiriera acerca de que "nuestro salvador es nuestra verdadera madre, en quien somos eternamente engendrados y del que no saldremos jamás"; pero también una reconsideración de lo sagrado desde la figura de la Diosa, que autoras como Restrepo han llamado feminismo posmoderno:

> El feminismo posmoderno es el de aquellas mujeres que dan un viraje desde la historia de las religiones hacia la "religión de la Diosa". Modelos ecologistas que hacen reviviscencia de la antigua gnosis, están dispuestas a redireccionar la humanidad desde los mitos matriarcales" (Restrepo, 2008: 147).

Este movimiento de la Diosa, por su parte, se vincula con procesos más amplios relacionados con el surgimiento y auge de las espiritualidades *new age* que impulsaron las búsquedas espirituales de los sujetos hacia distintas tradiciones de Oriente, así como la reconfiguración de las neotradiciones vinculadas con referentes indígenas.[2] De este modo, las religiones en que las figuras femeninas eran centrales habilitó que muchas mujeres reconfiguraran sus creencias a la luz de las propuestas espirituales llamadas alternativas, como un modo de liberación de las opresiones religiosas patriarcales, para dar cabida a un modo de pertenecer e identificarse con las tradiciones y neotradiciones desde la búsqueda constante y la experiencia vivida con lo sagrado desde otros referentes:

> [estos movimientos] suponen un desarrollo más pleno del sentido de la armonía, de equilibrio, de justicia y de celebración del cosmos. Es por esta

[2] De acuerdo con Frigerio (2013), en el *new age* en América Latina existe una gramática interna donde las prácticas y creencias *new age* tienen sentido y desde donde es posible utilizarlas, recombinarlas y reconocerlas a partir de ciertos principios rectores. Este autor reconoce tres ejes centrales que permiten una mejor comprensión del marco interpretativo *new age* y de las formas de apropiación características en esta parte del mundo: *a)* la creencia en el *self* sagrado, *b)* la circulación permanente y *c)* la valoración positiva de las alteridades, casi siempre relacionado con grupos indígenas.

> razón que la verdadera liberación espiritual exige rituales de celebración y de sanación cósmica, los cuales, a su vez, culminarán en la trasformación personal y en la liberación de las personas (Fox *cfr.* en Hooks, 2017: 137).

Sin embargo, una nota al pie al respecto de este giro hacia las espiritualidades alternativas es que los feminismos radicales, así como aquellos centrados en lo político, negaron la valía de la visión sagrada de la feminidad por considerarse tanto apolítica como esencialista[3] y sentimental.

Espiritualidad femenina desde bases alternativas

Poniendo el foco en el último modelo descrito es necesario apuntar algunas de las implicaciones que ha traído consigo este giro hacia las espiritualidades alternativas. En primera instancia se reconoce que, aunque las espiritualidades alternativas no han sido la única vía para mantener y configurar las creencias religiosas femeninas, éstas han posibilitado mantener el compromiso con la vida espiritual desde otros anclajes y nuevos caminos. Algunas autoras han llamado a este giro "espiritualidad feminista"; sin embargo, la propuesta que aquí se sostiene es que el giro femenino y feminista de las espiritualidades alternativas responde más bien a un tipo de feminismo místico que incorpora tanto la feminización de las figuras sagradas como de las narrativas y prácticas espirituales, tomando al cuerpo como espacio principal de significación y encarnación de lo sagrado.

En segundo lugar, las búsquedas y la incorporación de nuevos referentes sagrados —principalmente a través de las figuras de la Diosa— implicaron la restauración del respeto hacia la feminidad sagrada y reiteraron la importancia de la vida espiritual desde referentes no masculinos. Esto trajo consigo una serie de elementos que dan al feminismo místico características particulares que se relacionan con la concepción del cuerpo, de la feminidad y de la importancia de la vivencia y la emoción como ejes prin-

[3] Si bien muchas de estas posiciones pueden ser catalogadas como esencialistas al considerar a la mujer a partir de los atributos que el feminismo ha criticado frente al orden social, resulta necesario aclarar que parte de la feminización de los discursos espirituales remite a un esencialismo estratégico (Butler, 1992; Spivak, 1987) que más que ser una expresión de una esencia, en este caso femenina, se convierte en un recurso o capital de carácter temporal y situacional que posibilita el posicionamiento político de los grupos y sus respectivos intereses.

cipales para la reconfiguración del ser mujer desde lo espiritual. En gran medida, la práctica de la espiritualidad feminista o del feminismo místico desde las bases alternativas, parte de la aceptación y del trabajo terapéutico de las mujeres con el fin de sanar las heridas provocadas por las agresiones patriarcales y de la negación de la feminidad (reconociendo que se trata muchas veces de una feminidad hegemónica)[4] y del cuerpo provenientes de su educación, contexto o historia de vida. Este trabajo personal, anclado en la emoción y la vivencia, ha aportado elementos para la reconfiguración de las identificaciones espirituales, ya que muchas de las mujeres que responden a este modelo se han separado de las matrices religiosas institucionales y se han establecido como buscadoras espirituales;[5] pero también ha implicado tanto un tipo de individuación como de (auto) afirmación colectiva por medio de grupos y organizaciones que sirven de acompañamiento, contención, recreación y pertenencia.

Finalmente, es necesario mencionar que, siguiendo a Binetti (2016: 37) este tipo de espiritualidades femeninas reúnen varias corrientes, círculos y grupos que van desde el ecofeminismo, el movimiento de la Diosa y hasta el neopaganismo; teniendo como puntos en común "liberar las fuerzas espirituales de las mujeres y empoderarlas a partir de la propia energía vital y creadora".

Es en el tejido de estas características y contextos en que se puede ubicar a los círculos de mujeres. Estos círculos, en primera instancia, son organizaciones horizontales femeninas, muchas veces de carácter efímero,

[4] "Entendiendo ésta como una serie de normativas que intentan imponerse como verdaderas y naturales acerca del ser mujer, es decir, que encuentra una relación lineal entre el sexo biológico y aquellas características, cualidades y papeles que se consideran propiamente femeninos" (Rosales, 2006: 23-24). Ejemplo de ello es la consideración de que la menstruación es el elemento que une a todas las mujeres, argumento altamente difundido en los círculos de espiritualidad femenina centrados en el conocimiento y difusión de la menstruación consciente.

[5] Los conversos activos o buscadores espirituales son aquellos que se dedican a la búsqueda constante de experiencias místicas y que cambian de religión de manera voluntaria después de ciertos periodos de experimentación (Garma, 2004: 206). En el caso de los buscadores novaeras, éstos "no sólo experimentan rituales y toman prestados retazos de las tradiciones religiosas que visitan para armar sus menús a la carta, sino que sus tránsitos tejen conexiones, circuitos y redes de intercambio cultural" (De la Torre, 2013: 38).

que tienen el objetivo de transformar las relaciones entre mujeres a través de la sororidad y el trabajo personal anclado principalmente en la espiritualidad, la experiencia vivida y el cuerpo como espacio sagrado. Estos grupos abrevan de distintas corrientes culturales, ideológicas y religiosas, por lo que tienen un impacto sensible en la experiencia, la vida y la afinidad espiritual y política de sus participantes.

Por un lado, su composición cuestiona las pertenencias religiosas desde marcos institucionales al incorporar elementos de tradiciones y neotradiciones diversas mediante la feminización de los discursos espirituales, ya sea desde la figura de la Diosa o trayendo a cuenta imágenes y simbologías femeninas de tradiciones indígenas y orientales; e incluso colocando a las propias mujeres como diosas encarnadas. Esto deriva en que muchas de las participantes realicen composiciones religiosas individuales a partir de referentes múltiples —al modo de las religiosidades a la carta descritas por Champion (1995: 541)— que se tejen gracias a las afinidades y significaciones propias sobre lo sagrado y lejos de los mandatos y dogmas de las iglesias y de las estructuras eclesiales.

Por otro lado, estas organizaciones siguen el modelo de las organizaciones feministas por cuanto reproducen el modelo horizontal de los círculos de conciencia; buscan la igualdad de condiciones entre las propias mujeres y el desarrollo de una reflexividad que implique la transformación de la historia de vida de cada una y reconozca el potencial transformador del colectivo. En este sentido, los círculos tienen un componente político y emocional anclado también con los ejercicios de apropiación corporal. La consigna "este cuerpo es mío" adquiere sentido gracias a ejercicios de autocuidado, de reapropiación corporal a través de pedagogías feministas, ejercicios de (re)conocimiento del goce sexual y de los procesos hormonales —particularmente de la menstruación y las tecnologías en torno a ella, como el caso de las copas menstruales, las tecnologías ecológicas para el tratamiento y uso ritual de la sangre, etcétera—, el reforzamiento de la autoestima y del empoderamiento, así como de la acción colectiva mediante la difusión de los saberes adquiridos.

Otro referente importante tiene que ver con el discurso ecológico, ya que a través del ecofeminismo (Gebara, 2000: 17) se liga a las mujeres con la conservación de los recursos y se resignifica el vínculo entre la mujer y la naturaleza; razón por la cual autoras como Valdés (2014) y Navarro (2016) denominan a estos círculos comunidades ecosociales. Por otro lado, el de-

sarrollo tecnológico desde la virtualidad de las redes sociales ha sido crucial para la difusión, la continuidad y la congregación de las mujeres y de los círculos; ya que el acceso a la información por medio de internet ha permitido no sólo que este modelo de organización se difunda, sino que haya diversas vías para compartir los saberes y hacerlos más cercanos a otras mujeres que se interesen por el trabajo interno y espiritual desde estos referentes femeninos aun en solitario.

Así, siguiendo a Ramírez (2017) los círculos son:

> Un modelo de organización femenina que retoma diversos elementos espirituales y culturales con el fin de promover la autogestión, el empoderamiento, el autoconocimiento y un contacto estratégico con lo sagrado que encuentra su expresión en el cuerpo y las experiencias de las mujeres; volviéndose así uno de los espacios privilegiados para el desarrollo y la gestión de la espiritualidad femenina (p. 83).

Círculos de mujeres y activismo ¿feminista?: la espiritualidad femenina puesta en acción

Para mostrar los vínculos y diferencias que se tejen alrededor de la espiritualidad femenina y el feminismo desde los marcos descritos, se trae a cuenta el ejemplo de un colectivo de mujeres establecido en la ciudad de Guadalajara, México. El método seguido para la obtención de la información aquí mostrada parte de diversos ejercicios de observación participante en círculos de mujeres, talleres vivenciales y rituales públicos organizados por este colectivo y por su fundadora, así como de entrevistas semiestructuradas llevadas a cabo en el invierno de 2017. Los nombres tanto del colectivo como de la interlocutora se presentan con el uso de seudónimos para fines de privacidad y anonimato. Por otra parte, las descripciones aquí colocadas parten del diario de campo y se realizan desde la voz de quien escribe con el objetivo de dar lugar a la experiencia propia de la investigadora en el ejercicio reflexivo y de creación de conocimiento:

A Leticia la conocí en un taller del ciclo menstrual realizado en la primavera de 2013. En aquella ocasión el colectivo había convocado a una pedagoga española para que compartiera sus conocimientos en torno al ciclo menstrual con un grupo de mujeres en la ciudad. Años después la contacté por un taller difundido a través de Facebook y gracias a la asistencia de ambas a la presentación de un libro sobre arte menstrual. Pero

Leticia era una cara conocida y frecuente en marchas, *performances*, bazares y acciones públicas en los que solían difundir temas como el cuerpo, la ginecología natural y las alternativas ecológicas para la menstruación.

Seguí con atención sus convocatorias, talleres y sus redes. En todos, incluso en aquellos que no tenían nada que ver entre sí y que se llevaban a cabo en otras ciudades, llamaba mi atención el uso de términos comunes en los círculos académicos y feministas: empoderamiento, autocuidado, deconstrucción, sororidad, patriarcado. Me causaba curiosidad, entre otras cosas, saber cuál era el uso de estos términos en contextos distintos a los que yo misma conocía. También llamaba constantemente mi atención la separación que veían las participantes de los círculos con el movimiento feminista. No era común encontrar a alguien que de manera abierta se denominara así, pero era frecuente negar esta identificación. Las razones muchas veces expuestas eran porque ellas, las participantes de los círculos,[6] veían lejanas las luchas y modos feministas del trabajo que ellas mismas estaban realizando. Una de las guías de estos círculos en la Ciudad de México alguna vez comentó que "las feministas tienen un trabajo valioso desde lo político, pero nosotras lo hacemos desde el corazón, desde el amor. Por eso no me identifico con el movimiento".[7] Otra más me comentó "yo no soy feminista, pero sí soy femenina"[8] o Cristina,[9] quien desde su activismo menstrual y espiritual reconocido comentó no "necesitar las gafas moradas" para transmitir sus saberes.

El colectivo en Guadalajara lleva ya varios años activo en las redes sociales y presenciales. Convoca a talleres diversos, todos enfocados en lo sagrado femenino desde sus distintas arenas, pero siempre anclado a un trabajo corporal. Esto responde principalmente a la trayectoria religiosa y espiritual de su guía, quien en su búsqueda pasó del catolicismo y la neomexicanidad[10] a una espiritualidad libre, personal y cósmica que toma a

[6] En su mayoría mujeres de clase media, mayores de 25 años, sin hijos, con estudios universitarios y con un perfil de buscadoras espirituales.

[7] Valentina, entrevista personal, noviembre de 2014, Ciudad de México.

[8] Conversación informal con Ángeles. Nota de diario de campo. Entrada del círculo de la gran Diosa, febrero de 2015, Ciudad de México.

[9] Cristina, entrevista vía Skype, noviembre de 2017, Guadalajara, México.

[10] La neomexicanidad es un movimiento social, político y cultural derivado del movimiento mexicanista de los años sesenta y tiene como características principales ser "ecléc-

las figuras femeninas como base principal. La motivación central para crear este colectivo surgió de dos fuentes: la primera fue llevar a más mujeres los saberes transmitidos en los círculos espirituales realizados en comunidades establecidas, y la segunda fue difundir los saberes acerca de las alternativas ecológicas para la menstruación, principalmente la copa menstrual. Uno de los medios para hacer que esto sucediera fue al replicar el modelo de los círculos de espiritualidad. Al respecto, Leticia me contó lo siguiente sobre su concepción de los círculos:

> La figura del círculo es una herramienta para la resignificación de la relación entre mujeres… que para mí es lo que tienen de importante. No importa de qué vayamos a hablar. Lo importante acá es saber que todas estamos en el mismo nivel, que no hay competencia o rivalidad. Que por un momento podemos frenar todos estos conceptos en los que hemos sido criadas para sentir que estamos a salvo, que estamos con semejantes, que podemos estar solas aquí para compartir. Quizá tú tienes muchos estudios y yo sólo tengo mi historia de vida y mis experiencias, pero eso es igual de válido, igual de valioso y nutritivo y nos podemos nutrir entre las dos. Entonces, para mí la figura del círculo es esencial porque resignifica nuestras relaciones. Nos reflejamos en las experiencias de las otras… las posibilidades que tenemos las mujeres en círculo, sin importar la edad que tengamos, es maravillosa… (Leticia, entrevista personal, noviembre de 2017, Guadalajara, Jalisco).

De este modo, el modelo organizativo de los círculos de mujeres como el de las llamadas carpas rojas sirvió de espacio de contención para hablar acerca de la menstruación, el cuerpo y la espiritualidad: “Hacíamos círculos de canto, de danza, talleres. Se levantaba la carpa y hablábamos de todo”. Es por medio de estos ejercicios iniciales como el colectivo se conforma y consolida con la colaboración de 13 mujeres. Cada una a través de su experiencia se fue dando cuenta de que requerían más conocimientos para poder difundirlos en sus talleres y carpas. Muchas de ellas emprendieron estudios superiores, estudiaron partería, se informaron sobre

---

tico, espiritualista y abierto al diálogo con otras tradiciones culturales” (De la Peña, 1998: 57), ya que considera las prácticas indígenas precoloniales —o la recomposición de éstas en lo contemporáneo— como una de las tradiciones sagradas universales (De la Torre, 2007).

el funcionamiento corporal femenino y así se dio paso a una serie de acciones informadas y sistematizadas que llevaron los círculos privados a espacios públicos con el objetivo de "crear resonancia" en más mujeres fuera del circuito de espiritualidad.[11]

Al hacer círculos y carpas en espacios públicos y en acciones convocadas también por otros, este grupo se sentía con poca representación y como un grupo minoritario a la luz de las temáticas, luchas, exigencias y la mirada misma de los colectivos feministas:

> En los colectivos feministas también éramos minoritarias porque en las marchas y los colectivos nos decían que ahí se hablaba de género, de diversidad ¿y la menstruación dónde encaja? La verdad es que ninguna de nosotras tenía estudios feministas, hasta que un día alguien nos dijo que más bien lo nuestro era ecofeminista. Empezamos a investigar y supimos que ahí encajábamos. La Tierra, sus recursos y el cuerpo femenino eran violentados y ultrajados y teníamos que hacer estudios al respecto, teníamos que manifestarnos y sacarlo a la luz pública.

Sin embargo, a pesar de que este colectivo y sus integrantes asumían una identificación ecofeminista y activista —particularmente en el tema menstrual—, esta visión seguía siendo cuestionada desde otros colectivos principalmente por la relación con lo espiritual e incluso por la lectura que hacían de elementos como la vestimenta o los altares.

> Cuando hacíamos activismo menstrual nos invalidaban porque creían que era una cuestión esotérica o mística… tal vez nuestro discurso no estaba claro. O tal vez estaba claro pero nuestra vestimenta… el mismo hecho de poner un altar ya les daba como esta idea de que era "ah, sí, rezo. Ah, sí, Pachamama".

[11] Cabe hacer un par de precisiones: primero, que los círculos y talleres sirven de insumo económico para quienes los organizan, y segundo, que la copa menstrual, su uso, difusión y venta sirvió como elemento bisagra para acciones colectivas más enfocadas en el activismo menstrual tanto en redes sociales virtuales como en acciones públicas, entre ellas, las marchas del Día de la mujer.

Por otro lado, este tipo de opiniones muestra una construcción mutua de la manera en la cual se conciben los grupos feministas pero también aquellos vinculados a la espiritualidad y sus separaciones tanto ideológicas como en la práctica, ya que aun cuando pueden compartir fines, los medios parecen y aparecen entre ejercicios de validación y descalificación, así como las luchas que aparecen como legítimas y las que merecen —a la luz de esta visión— un cuestionamiento de fondo:

> Las feministas nos decían que nosotras íbamos por la Pachamama pero que no estábamos peleando por ningún derecho… Cuando levantábamos carpas o hacíamos círculos de mujeres, nuestras compañeras feministas no se sentían bienvenidas, porque creían que era algo muy *soft*, muy esencialista, espiritual, y la lucha era otra. Ellas dejaron de venir y cuando convocábamos ya no les latía porque parte de los *performances* o la danza eran alrededor de un altar. Éste era un elemento que rompía porque no se identificaban con una práctica espiritual. Lo que no entendían es que nosotras veíamos en nuestro altar un espacio político. En nuestro altar siempre está presente un útero y una vulva gigante. Lo que nosotros les decíamos es que con símbolos nosotros estábamos representando el trabajo que necesitamos de reapropiación. No es que estemos rezándole a la santa vulva porque sí, es que necesitamos reapropiarnos de nuestro propio cuerpo que es un espacio político. ¿Qué no vamos diciendo esto todas feministas, Ecofem o lo que sea?

A la par que recibían este tipo de descalificaciones, las acciones del colectivo se vieron modificadas. Por un lado, varias de sus integrantes emprendieron tareas por la vía individual, otras tuvieron hijos y dedicaron su tiempo y esfuerzo a la crianza, y algunas dedicaron su tiempo al estudio. Por otro lado, las acciones públicas del colectivo se redireccionaron hacia la creación de herramientas pedagógicas para compartir los saberes femeninos a través de una red más controlada que se había construido entre amigas, colegas y activistas menstruales alrededor del país.

> Comenzaron a llamarnos de otras partes del país para que lleváramos la carpa y los talleres. Y ésa fue nuestra parte activa. Empezamos a hacer activismo desde la educación. Fue nuestra parte activa porque llegábamos, montábamos la carpa, el espacio de trabajo que era el altar donde poníamos explícitamente vulvas, clítoris, elementos de la tierra, las semillas y así… les

> explicábamos lo que estaba ahí y que nuestro cuerpo es parte de la Tierra y que con eso íbamos a trabajar. Hacíamos activismo desde lo educacional y funcionaba más así que pararnos en el espacio público y hacerlo desde un *performance*. Como que estaba más digerido porque las mujeres estaban ansiosas de que les compartieras un quehacer, un hacer, más que plantarte y hacer un discurso, ellas querían hacerse parte de y hacerlo.

Es así que, hasta la fecha, este colectivo y Leticia junto con amigas cercanas siguen creando redes, talleres carpas para hablar en torno a la espiritualidad femenina, el cuerpo, las estrategias que tenemos las mujeres para sobrevivir y apoyarnos entre nosotras. En la entrevista, al preguntarle acerca de cuáles son los retos que observa, comenta:

> El principal reto es el patriarcado, pero también su réplica entre mujeres, la competencia, las jerarquías, la violencia, el abuso de poder, la doble cara de los discursos de "sí, todo para todas, pero yo les voy a decir cómo".

Sin embargo, también cuestiona y coloca un posicionamiento acerca del papel y concepción de las mujeres:

> Cuando escucho mujer sagrada las veo a todas… a todas las mujeres. Para vernos de esa manera lo que necesitamos es deconstrucción. Nos dicen que lo sagrado es intocable, lo que está lejos de la humanidad. Necesitamos deconstruir lo que entendemos por mujer y por sagrado… el cuerpo es el principal porque ahí se realiza esta deconstrucción… en algún momento nos encontramos con la espiritualidad en el camino de la deconstrucción.

A modo de cierre

A lo largo de este texto se han tejido una serie de elementos que permiten ver las diferencias y vínculos que existen entre dos concepciones sociales, políticas y culturales que tienen como común denominador colocar a las mujeres en un sitio protagónico, de igualdad y de autogestión de sí mismas desde distintas arenas. Tomar el ejemplo de los círculos de mujeres considerando sus potencialidades permite ver, a su vez, que así como el movimiento feminista coloca el lema de "lo personal es político", también lo espiritual puede tener estos elementos desde otros referentes simbólicos y organizativos. Se muestra cómo ambos, el feminismo y la espiritualidad

femenina desde marcos alternativos, tienen agendas compartidas y que, aun cuando muchas veces se excluyan, el cuerpo, la autonomía, el empoderamiento y el autoconocimiento son elementos en común. En este sentido, experimentar el cuerpo, conocerlo y resignificarlo lo convierte en un punto de ensamblaje de discursos que permiten configurar desde lo religioso, lo político y lo social qué se entiende y cómo se construye la idea de lo femenino y del ser mujer desde estos discursos.

En el tejido de los elementos mostrados se puede plantear no sólo la posibilidad de mirar el tipo de religiosidad y espiritualidad que se crea mediante la conjunción de discursos, prácticas y posturas políticas; sino cuestionar y plantear el tipo de feminismo creado en la práctica cuando se incorporan, en este caso, creencias y concepciones espirituales desde un marco no patriarcal. De este modo, podemos hablar del surgimiento de un feminismo místico que reconoce la importancia de lo religioso y lo trascendente en la vida de las mujeres, el cual se desarrolla a través de la selección, apropiación y feminización de los discursos espirituales en pro del protagonismo femenino desde las distintas arenas simbólicas y culturales en las cuales tienen incidencia.

Como se ha visto, uno de los elementos centrales de esta propuesta descansa en la importancia del cuerpo y su reapropiación por medio de, una vez más, la selección estratégica de discursos biomédicos, sociales y culturales para dibujar un tipo de activismo y espiritualidad basado en lo sagrado femenino. Pero el análisis y el ejemplo aquí mostrado nos permite ver que más allá de las identificaciones políticas de los grupos, de las mujeres participantes de los círculos y las activistas dentro de la espiritualidad femenina, es necesario reconocer el potencial transformador de estos colectivos así como los elementos que cuestionan y que ponen en diálogo: por un lado, las identificaciones y la crítica profunda e inclemente de los discursos espirituales y el papel de las mujeres en las religiones y las religiosidades. En segundo lugar, que lo espiritual es un elemento que no se elimina ni queda al margen de la vida de las mujeres aun cuando las luchas por los derechos o la visibilidad y empoderamiento femenino se encuentre más visible desde lo político. Y, por último, que desde la espiritualidad femenina se han creado puentes cognitivos con movimientos sociales y que éstos se han apropiado para alterar tanto las formas de creer como de colocarse en el mundo desde una posición femenina y feminista, con base en el discurso y empoderamiento espiritual.

Bibliografía

Binetti, María (2016). "La espiritualidad feminista: en torno al arquetipo de la Diosa". *Revista Brasileira de Filosofía da Religiao*. Dossiè Espiritualidade no Mundo Moderno, vol. 3, núm. 1, pp. 36-55.

Butler, Judith *et al.* (1992). "Discussion". *The identity in question*, núm. 61, pp. 108-120.

Castañeda, Martha Patricia (2006). "La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVIII, núm. 197, mayo-agosto, pp. 35-47.

Champion, Françoise (1995). "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos", en Jean Delumeau (dir.). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 705-737.

De la Torre, Renée (2013). "Religiones indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad *new age*", en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del* new age. Ciudad de México: CIESAS/El Colegio de Jalisco, pp. 27-46.

— (2007). "Alcances translocales de los cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas". *Revista Cultura y Religión*, núm. 1, vol. I. Chile: Instituto ISLUGA PRAT/Universidad Arturo Prat, pp. 145-162.

De la Peña, Francisco (1998). "Identidad cultural, imaginario indio y sobremodernidad: el movimiento de la mexicanidad". *Boletín de Antropología Americana*, núm. 32, julio, pp. 57-70.

De Norwich, Juliana (2002). *Libro de visiones y revelaciones*. Madrid: Editorial Trotta.

Frigerio, Alejandro (2013). "Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo", en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del* new age. Ciudad de México: CIESAS/El Colegio de Jalisco, pp. 47-70.

Garma, Carlos (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Ciudad de México: Plaza y Valdés/UAM-Iztapalapa.

Gebara, Ivonne (2000). *Intuiciones ecofeminstas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Editorial Trotta.

Haraway, Donna (1991). *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature.* Nueva York: Routlege.

Hooks, Bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Editorial Traficantes de sueños.

Navarro, Ana María (2016). *Análisis de la reflexividad de las comunidades ecosociales de mujeres como agentes de cambio cultural* (Tesis de Doctorado en Estudios Socioculturales). Centro de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Ramírez, María del Rosario (2017). *Lo femenino resignificado. Discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres* (Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas). Departamento de Antropología-UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.

Restrepo, Marta (2008). "Feminismo y espiritualidad". *Revista Lasallista de Investigación*, vol. 5, núm. 2, julio-diciembre. Colombia: Corporación Universitaria Lasallista, pp. 146-157.

Rosales, Adriana (2006). *Género, cuerpo y sexualidad. Un estudio diacrónico desde la antropología social* (Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas). Departamento de Antropología-UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.

Spivak, Gayatri (1987). *In other Worlds: Essays in cultural politics*. Nueva York: Methuen.

Valdés, Gisela (2014). "Mujeres en círculos: espiritualidades menstruales". *Memoria del XVII Encuentro de la RIFREM*, 9, 10 y 11 de julio 2014. Mesa: La experiencia de lo sagrado y la espiritualidad en el mundo contemporáneo, pp. 331-340.

Woolf, Virginia (2008). *Una habitación propia*. Barcelona: Editorial Seix Barral. Recuperado de http://biblio3.url.edu.gt/Libros/wilde/habitacion.pdf, consultado el 10 de diciembre de 2017.

Entrevistas referidas y notas de campo:

Valentina, entrevista personal, noviembre de 2014, Ciudad de México

Ángeles, conversación informal, nota de diario de campo, entrada del Círculo de la Gran Diosa, febrero de 2015, Ciudad de México.

Cristina, entrevista vía Skype, noviembre de 2017, Guadalajara, México.

Leticia, entrevista personal, noviembre de 2017, Guadalajara, México.

María del Rosario Ramírez Morales es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad Occidente. Sus temas de investigación giran en torno a las prácticas espirituales y creencias religiosas no institucionales, particularmente en el caso de jóvenes y mujeres en contextos urbanos. Ha colaborado en proyectos de investigación, en encuentros y mesas de trabajo enfocados en la religión en México y América Latina. Es miembro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México desde 2008.

Encartes, año 2, núm 3, marzo-agosto 2019, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://www.encartesantropologicos.mx. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista.